معنا و صورت در شطحیّات بایزید بسطامی

فاطمه تیموری فتحی
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات سیستان و بلوچستان

BA YAZID BUSTAMI
AND PARADOXICAL EXPRESSIONS

Fatima Temori Fathi
PhD Scholar (Persian)
University of Sistan and Baluchestan, Iran

Abstract

Sufis and saints usually employ a slightly different language for their spiritual experiences. This may be termed as technical language of the spiritual world. Such language carries the tinge of paradoxical expression and comprises all literary beauties i.e., simile, metaphor, allegory etc. It is why this expression is considered very important in literature. Ba Yazid Bustami was a great Sufi. Following common practice of Sufism, he had also used paradoxical expression in his rendition. This article is a study of paradoxical aspect of Ba Yazid's work.

Keywords: عرفای، الادب، السراج توسی، تهانوی، مغرب، مبالات، منصور حلاج، دائره المعارف الاسلامیه، عربی، اسلام

عرفای ما در همه ی متون عرفانی خود از بیان ناپذیری تجربه های عرفانی سخن گفته اند. تجربه های عرفانی برای بیان شدن، نیاز به زبانی غیر از زبان عادی و روزمرّه دارند و با الفاظ معمولی نمی توان مفاهیم عرفانی را توضیح داد. زبان عرفان بیان دشوار این تجربه و حال است. تجربه ای درونی و حالی که پیوسته در گذر است. در این مقاله ابتدا تاریخچه ی شطح، معنی لغوی و اصطلاحی آن در میان صوفیان مورد بررسی قرار گرفته و پس از معرفی شطّاحان، قصد ما این است که شطحیات بایزید را از دیدگاه معنا و صورت، بررسی کنیم. درباره شطح و ماهیت آن سخنان ضدّ و نقیضی اظهار شده است؛ اما به نظر می رسد بررسی شطحیات عرفانی در آثار خودِ عرفا ریشه دارد و اولین کسانی که به تحلیل شطح پرداختند، خودِ عرفا بودند. بنابراین می بینیم که گرفتاری زبانی بایزید هم همین است که با زبانی منطق اندیش نمی توان از عالم ماورایی سخن گفت؛ بنابراین از ظرفیت های هنری استفاده می کند تا تجربه های عرفانی خود را برای دیگران شرح دهد.

معنای لغوی و اصطلاحی شطح(1)

فرهنگ نویسان برای واژه ی شطح، معانی لغوی متفاوتی را ذکر کرده اند که در ذیل به برخی از آن ها اشاره می شود: دهخدا در لغت نامه آن را به معنای سرریز دیگ می داند. واژه ی شطح در المنجد نیامده و در منتهی الادب، آنندراج و ناظم الاطبا شطح صوتی است که با آن بزغاله ی یک ساله را زجر کنند و برانند. لغت شطح در اصل سریانی است و به معنی توسعه یافتن و توسعه بخشیدن بوده است، سپس وارد زبان عربی گردیده و معنای آن دگرگونی و تحول یافته است. (داراشکوه،1352: 16) پاره ای از لغت نویسان گویند، شَطح یا شَطحَ کلمه ای عربی، در لغت به معنی برون شدن؛ حرکت است که اگر آب بخواهد از جویی تنگ با فشار بگذرد و از آن سرریز کند؛، گویند شطح الما و نیز به حرکت شدید آسیا شطح گویند. (بقلی شیرازی، 1385: 12) ابو نصرسراج در تعریف شطح گفته است: « شطح عبارت است از نوعی سخن، با بیانی غریب و نامعهود در توصیف تجربه ای وجدآمیز که نیروی فورانی آن درون عارف را تسخیر و لبریز می کند.» (بقلی شیرازی، 1385: 12) او در اللمع، مشطاح را به معنای خانه ای که در آن آرد کنند - آسیاب - آورده است.(السراج توسی، 1944 : 453) این واژه امروزه در زبان عربی اهالی مغرب، به معنی رقص بکار می رود و صوفیان از قرن چهارم هجری آن را بکار بردند. دائره المعارف الاسلامیه شطح را چنین تعریف می کند: « شطح عبارتی نامانوس در توصیف کردن وجد است که با شدت فیضان می کند و غلیان و غلبه آن باعث تهییج می شود.» (ثابت الفندی، بی تا، ج 13: 29)

تهانوی در کشاف اصطلاحات فنون، در مورد شطح چنین نوشته است: « شطح عبارت است از کلام فراخ گفتن بی التفات و مبالات؛ چنانچه بعضی بندگان هنگام غلبه ی حال و سکر و غلبات گفته اند. این سخنان پذیرفتنی و مواخذه کردنی نیستند؛ چنانکه ابن عربی گوید: « اَنَا اَصغرُ مِن رَبّی بِسنَتین » و بایزید گوید: « سُبحَانی مَا اعظمُ شَانی» و منصور حلاج گوید: « اَنَا الحَقّ» و جنید گوید: « لَیسَ فی جُبَّتی

سوی الله» (تهانوی ،1984 : 735) جرجانی در تعریف شطح گفته است: «شطح کلامی است که از آن بوی خودپسندی و دعوی به مشام می رسد.» (جرجانی، 1969: 132) خواجه عبدالله انصاری می گوید: « شطح اشارت جمع است نه بابت هر سمع است، اسماع ظاهر طاقت استماع این ندارد و ابصار صوت اطلاع این معانی را نشاید.» (انصاری، 1377 : 366)

واژه ی شطح را ، که جمع آن شطحیات است، روزبهان می گوید شطح در خونسردی و هشیاری کامل بیان شده است نه در حالت بیخودی. احتمالا به همین دلیل کارل ارنست برای واژه ی شطحیات، عبارت words of ecstasy (گفتار جذبه ای یا سخنان ناشی از وجد و جذبه) را برگزیده است. اما برای شطح روزبهان، واژه ی rhetoric را جایگزین کرده که مفاهیم در بطن این کلام رمزگونه نهفته شده است و تنها اهل فن قادر به کشف رمز و درک درونمایه های باطنی آن هستند. (ارنست، 1387 : 21)

سابقه ی شطح و برخی از شطّاحان

باید اذعان کرد که شطح در مراحل اولیه ی شکل گیری عرفان اسلامی رواج نداشته است و عرفای آن دوره خود را ملزم به رعایت حدود ظاهری شرع می دانستند. قدیمی ترین کتاب اللمع سراج توسی است که به لغت شطح اشاره کرده است و به نظر می رسد که از قرن چهارم شطح نزد صوفیه به معنی خاصی به کار رفته است. (داراشکوه، 1352: 19) پس باید سابقه ی تاریخی آن قبل از تالیف این کتاب باشد. در سخنان ابراهیم ادهم و رابعه عدویه می توان نمونه های شطح را یافت. مشهورترین عارفی که در قرن سوم سخنان شطح آمیز بر زبان راند و از تجربه ای ورای عالم مادی و منطق گریز سخن گفت، بایزید بسطامی با شطح " سُبحانی ما اَعظَمُ شانی" است. تا زمان حلاج شطحیات بدون ترس از عوامل خارجی بیان می شد. حلاج با شطح " اَناالحَق" وقتی بر سردار رفت، جنید شروع به نوشتن کرد تا بدین وسیله بایزید را از اتهاماتش تبرئه کند. شبلی اولین کسی بود که صوفیان را از وجوب کتمان اسرار آگاه کرد. با ظهور بزرگانی چون احمد غزالی، عین القضاه، سنایی و عطار شطح گویی رواج بیشتری یافت. ابن عربی در معنی و مفهوم شطح تحولی پدید آورد و آن را به جنبه ی ظاهری دین نزدیک کرد. در اواخر قرن ششم، شیخ روزبهان بقلی، کتاب شرح شطحیات را در دفاع از سخنان عرفا می نویسد و در قرن یازدهم داراشکوه هندی، شطح را از هر زشتی منزه می داند و آن را حسنات العارفین نام می دهد. با این حال شطح از آغاز مورد مخالفت عده ای قرار گرفت، عارفانی، چون خواجه عبدالله انصاری که بیان شطح را مناسب حال سالک نمی دانستند و معتقد بودند که عارف در هر مقام و موقعیتی باید حدود ادب و شرع را رعایت و از گفتن سخنان خلاف شرع احتراز کند. عبدالرحمن بن جوزی، دعاوی صوفیه را رد می کند. ابن تیمیه انتساب برخی سخنان را به رابعه رد می کند و ابن قیم جوزیه، شاگرد ابن تیمیه، شطح را خروج از عبودیت می داند. (داراشکوه، 1352: 21 - 22)

شطحیّات از دو جهت قابل بررسی هستند: یکی صورت ظاهری که احتمال دارد با احکام شرعی مغایرت داشته باشد؛ و دیگر صورت باطنی آن که در اساس با دین و شریعت در تضاد نیست اما نیاز به شرح و تاویل دارد.

« بایزید در یک خانواده ی زردشتی بسطام که تازه به اسلام گراییده بودند متولد شد. نام و نشان بایزید و خاندانش چنین بوده است: طیفوربن عیسی بن سروشان. نام طیفور در خاندان بایزید بسیار رایج بوده است. او بیشتر عمرش را در بسطام گذرانده است. پدر و مادر بایزید پنج فرزند؛ دو دختر و سه پسر به نام های آدم بایزید و علی داشتند. گروهی از مشاهیر ارباب سلوک عصر با بایزید در ارتباط بوده اند و همه، پایگاه روحانی او را ارج می گذاشته اند. بایزید از میان توده های مردم عامی نیز ارادتمندانی داشته است. بایزید جز در موارد اندک، چند سفری که به کعبه داشته بقیه ی عمر در بسطام زیسته و در همین شهر درگذشته و خاکجای او، همواره زیارتگاه اهل حال بوده و هست.» (شفیعی کدکنی، 1388: 33 - 72)

ویژگی های شطح

« گاهی در تعاریف، به شطح تنها به عنوان مجموعه ای از سخنان (بی ارتباط با گوینده ی آن ها) پرداخته شده و عناصر زبانی آن ها مورد توجه قرار گرفته است؛ گاهی به گوینده و ویژگی ها و حالات او و زمانی هم نسبت به، نسبتِ بین گوینده(عارف) و خداوند توجه شده است. ویژگی هایی همچون متناقض نمایی، استعاری بودن و ابهام، به زبان مربوط می شود؛ احساس اتحاد، شدت وجد و سکر، شنیدن پیام هاتف الهی یا سخنان خود خداوند از جمله ویژگی های گوینده ی شطح است؛ بی اذن الهی بودن یا اضطرار گوینده(عارف) از مواردی است که به رابطه ی عارف با خداوند مربوط می شود. علاوه بر این، خلاف آمد عادت بودن، دلالت داشتن بر دعوی و رعونت، ناپسند بودن ظاهر و صحیح بودن باطن آن و مخالف منطق، عقل و شرع به نظر رسیدن نیز از ویژگی های بعضی از شطحیات است.» (تقوی، 1385: ص42) برای تحقق شطح چند مورد ضروری است که عبارتند از: « شدت وجد، تجربه ی اتحاد، سکر، استماع سخن هاتف الهی در درون، که شخص را به اتحاد فرا می خواند و وجود حالتی که دال بر عدم شعور صوفی باشد.در این حالت صوفی سخن را به صیغه متکلم برزبان می آورد، به نحوی که گویی خداوند به زبان او سخن گفته است. از حیث کیفیت، شطح را همچون حدیث قدسی شمرده اند که در آن خداوند به زبان پیامبر سخن می گوید.» (بدوی، 1978 : صص10 - 11)

موضوعات شطح(2)

1 - اتحاد، یکی شدن با خداوند و دعوی الوهیت

آن چه در شطح ها جالب توجه است، اتحاد متکلم و مخاطب است. « وحدت میان متکلم و گوینده، توحید واقعی و ایمان حقیقی است. عارف در این حال هم گویا است و هم خاموش.» (پورنامداریان، 1364: 139) در چنین حالتی است که بایزید از سر پنداشتِ اتحادِ در عشق، خود را بازنشناختی، گفتی که منم نه منم، برای آنکه

من اوام، و منم او اوست. (بقلی شیرازی، 1385: 133) از بایزید شنیدم که می گفت: « سی سال خدای را جستم. پس دانستم که من اویم.» (سهلگی،1388: 152) بایزید گوید که « مثل من در آسمان و زمین نبینی.» (بقلی شیرازی، 1385: 132) یکی به در خانه ی او رفت و آواز داد. شیخ گفت: « که را می طلبی؟» گفت: «بایزید را» گفت: « در خانه جز خدا نیست.» و یک بار دیگرکسی به در خانه ی او رفت. شیخ گفت: « که را می طلبی؟» گفت: « بایزید را.» گفت بیچاره بایزید! سی سال است تامن با یزید رامی طلبم و نام ونشان او نمی یابم.» (عطار نیشابوری، 1382:184)

2 - ادعا: گاهی عارفان شطح گوی در متن های عرفانی، خود را با خدا و پیامبران می سنجند و گاهی خود را از مردم دیگر برتر می بینند. بنابراین به فخر و تکبر گرفتار می شوند. گاه این حسّ برتری تا جایی پیش می رود که عارف خود را از خداوند هم بی نیاز می بیند. نمونه های ذیل مصداق این امر است.

1- 2 - ادعای برابری یا برتربودن از پیامبران

ابو یزید گفت: « بنده نرسد به مقام حقیقت، تا آنچه خداوند از قرب خویش به محمد داد و از مناجات خویش به موسی و از خلّت خویش به ابراهیم و از عزّت خویش به عیسی (ع) بیابد. (بقلی شیرازی، 1385: 117) روزی ابویزید از سر مستی گفت: « من خیمه ی خود را برابر عرش بزنم.» (بقلی شیرازی، 1385: 100)

ابو موسی گوید که « ابو یزید از موذن الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم.» (بقلی شیرازی، 1385: 110) یکی از او سوال کرد که: « عرش چیست؟» گفت: « منم.» گفت: « کرسی؟» گفت: « منم» .... گفتند: « خدای را بندگان اند بَدَلِ ابراهیم و موسی و محمد (ص)» گفت: « آن همه منم» گفت: « خدای را بندگان اند بَدَلِ جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و عزرائیل» گفت: « آن همه منم» مرد خاموش شد. (عطار نیشابوری، 1382: 202)

بایزید را گفتند: « فردای قیامت خلایق در لوای محمد (ع) باشند.» گفت: « به خدایی خدا که لوای من از لوای محمد زیادت است. که خلایق و پیغمبران در تحت لوای من باشند.» یعنی «چون منی را نه در آسمان مثل یابند و نه در زمین صفت دانند. صفت من در غیب غایب است.» (عطار نیشابوری، 1382: 207)

2- 2 - ادعای برتری از خلایق

بایزید گفت: « دویست سال بر بستانی بگذرد تا چون ما گلی بشکفد.» (عطار نیشابوری، 1382: 160) نقل است که در راه حج شتری داشت که زاد و راحله ی او برش می نهاد. یکی گفت: « مسکین این شتر که بارش گران است. و این ظلمی تمام است.» بایزید گفت: « ای جوانمرد! بردارنده ی بار شتر نیست. نگه کن که: هیچ بار بر پشت شتر هست؟» چون نگه کرد به یک وجب بالای شتر بود.(عطار نیشابوری، 1382: 163) نقل است که چون از مکه می آمد، به همدان رسید. تخم معصفر خریده بود. در خرقه بست و به بسطام آورد. چون باز گشاد، موری چند در آن میان دید. گفت: « ایشان را از جای خویش آواره کردم.» برخاست و ایشان را باز همدان برد و

آنجا که خانه ی ایشان بود، بنهاد. تا کسی در مقام التّعظیم لِاَمر الله در غایت نبود، در عالم الشّفقهُ علی خلق الله بدین درجه نباشد. (عطار نیشابوری، 1382: 165) گفت: «ای فرزند چهل سال است تا بایزید بایزید رامی جوید.» (سهلگی،1388: 144)

3 - 2 - ادعای رویت خدا

شرط ایمان برای عارفان، پرستش خالصانه ی خداوند است. در سایه ی چنین عبادتی می توان به دیدار خداوند نائل شد.

بایزید گوید که: « حق را به عین یقین بدیدم. بعد از آنکه مرا از غیب بستد، دلم به نور خود روشن کرد؛ عجایب ملکوت بنمود. آنگه مرا هویت خود بنمود. به هویت خود هویت او بدیدم، و نور او به نور خود بدیدم....و در هویت خود شک کردم. چون در شکّ هویت خود افتادم، به چشم حق را بدیدم.... حق را به حق بدیدم، با حق به حق بماندم. (بقلی شیرازی، 1385: 119)

4 - 2 - ادعای آگاهی از غیب و رفتن به عالم غیب

چون از مخلوقات غایب گشتم گفتم: « به خالق رسیدم» پس سر از وادی ربوبیّت برآوردم....پس روح من بر همه ی ملکوت بگذشت و بهشت و دوزخ بدو نمودند. (عطار نیشابوری، 1382: 206) بایزید گفت: « خلق پندارند که من چون ایشان یکی ام. اگر صفت من درعالم غیب بینند، هلاک شوند.» (عطار نیشابوری، 1382: 202)

بایزید گفت: « حق تعالی مرا به جایی رسانید که خلایق به جملگی در میان دو انگشت خود بدیدم.» (عطار نیشابوری، 1382: 190)

5 - 2 - ادعای شفاعت خلق

نقل است که جماعتی پیش شیخ آمدند و از بیم قحط نالیدند و گفتند: « دعا کن تا حق تعالی باران فرستد.» شیخ سرفرو برد، پس برآورد و گفت: « بروید ناودان ها راست کنید که باران آمد.» در حال باریدن گرفت. (عطار نیشابوری، 1382: 177)

6 - 2 - ادعای انجام امور فراتر از توان انسان

تمام شطحیات از حیث زبان و محتوا یکسان نیستند و گویندگان آن ها در اندیشه ها و احوال با هم متفاوتند. « کاشف الغطا بیان شطحیات را ناشی از شعله ور شدن شناخت حق در قلب های عرفا دانسته که نتوانسته اند زبان و اندیشه ی خود را مهار کنند و شطحیاتی را بیان کرده اند.» (تقوی، فصل نامه تخصصی ادبیات، بی تا: 78)

نقل است که یحیی معاذ رازی نامه یی نوشت به بایزید که: « چه گویی در حقّ کسی که قدحی خورد و مست ازل و ابد شد؟» بایزید جواب نوشت که: « اینجا مردی هست که در شبانروزی دریای ازل و ابد درمی کشد و نعره ی هَل مِن مَزید می زند.» (عطار نیشابوری، 1382: 169)

3 - گستاخی با خداوند

در شطحیات گاه دعوی هم سخنی با خدا می شود و آنچه بین دعوی کننده و حق ردّوبدل می شود قابل توجیه نمی باشد؛ زیرا با الوهیت حق سازگاری ندارد. درجه ی این گستاخی ها در شطحیات متفاوت است. نقل است که گفت: « حق تعالی مرا در دوهزار مقام در پیش خود حاضر کرد و در هر مقامی، مملکتی بر من عرضه کرد. من قبول نکردم؛ به آخر مرا گفت: « ای بایزید! چه می خواهی؟» گفتم: « آن که

هیچ نخواهم» و چون کسی از وی دعایی درخواستی، گفتی: « خداوندا! خلق تواند وتو خالق ایشان. من در میانه کیستم که میان تو و خلق تو واسطه باشم؟» (عطار نیشابوری، 1382: 187) گفت: « فردا اگر در بهشت دیدار ننماید، چندان نوحه وزاری کنم که اهل هفت دوزخ ازگریه و ناله ی من عذاب خود فراموش کنند.» وگفت: «او خواست که ما راببیند و ما نخواستیم که او را ببینیم.» (عطار نیشابوری، 1382: 189)

4 - هنجارگریزی در قیاس با نمادهای دینی و ارزش های مذهبی

بی حرمتی و بی مبالاتی به عبادات و نمادهای دینی در آثار صوفیان بازتاب دارد؛ هرچند که در باطن این سخنان پیامی نهفته باشد. از بایزید می آید که گفت: یکبار به مکه شدم خانه مفرد دیدم، گفتم: « حج مقبول نیست که من سنگ ها از این جنس بسیار دیده ام.» بار دیگر برفتم خانه دیدم و خداوند خانه دیدم، گفتم: « هنوز حقیقت توحید نیست.» بار سدیگر برفتم همه خداوند خانه دیدم و خانه نه. (عابدی، 1383: 108) نقل است که او را نشان دادند که: فلان جای پیری است بزرگ. به دیدن او رفت. چون نزدیک او رسید، آن پیر آب دهن سوی قبله انداخته بود. در حال بازگشت او را نادیده. گفت: « اگر او را در طریقت قدمی بودی، خلاف شریعت بر وی نرفتی.» (عطار نیشابوری، 1382: 162) یک بار کسی در مسجدی دید که نماز می کرد. گفت: « اگر می پنداری که نماز سبب رسیدن است به خدای تعالی، غلط می کنی. که همه پنداشت است نه مواصلت.» (عطار نیشابوری، 1382: 181)

5 - تحقیر اصطلاحات تصوف رسمی

گفت: « خدای را سی سال عبادت می کردم، چون خاموش شدم، بنگریستم. حجاب من ذکر بود.» (عطار نیشابوری، 1382: 188) گفت: « علم غدر است و معرفت مکر است و مشاهده حجاب» (عطار نیشابوری، 1382: 196) پرسیدند از زهد. گفت: « زهد را قیمتی نیست. که من سه روز زاهد بودم: روز اول در دنیا و روز دوم در آخرت و روز سیّوم از آنچه غیر خداست.» (عطار نیشابوری، 1382: 197) گفت: « این صلاح و زهد باد است که بر شما می زند. و گفت: خداشناسان ثواب بهشتند و بهشت وبال ایشان.» (عطار نیشابوری، 1382: 191)

ساخت و صورت شطح

در بررسی ساختار زبانی شطح، رویکردهای متفاوتی وجود دارد. گفتیم که زبان تصوف با زبان مردم عادی تفاوت دارد. روزبهان بقلی شیرازی زبان را به سه دسته تقسیم می کند: زبان صحو که با آن معارف می آموزند؛ زبان تمکین که با آن علوم توحید را بیان می کنند و زبان سکر که با آن رمز و اشارت و شطحیات می گویند. (بقلی شیرازی، 1385: 80) زبان دو کارکرد مهم دارد یکی زبان عادی و علم، دیگری زبان شعر و عاطفی؛ در شطح بعد عاطفی غلبه دارد یعنی زبان شعر؛ به همین دلیل شفیعی کدکنی عرفان را نگاه هنری به تصوف و مذهب می داند. (عطار نیشابوری، 1383: 26) زبان عرفانی از هرگونه لفّاظی و عادت زبانی به دور است. این زبان در طیّ دوره ای از تصوف استحاله یافته است. بنابراین زبان صوفیان،

آمیخته ای میان تجربه ی روحانی و قرائت قرآن است که در آغاز، تجربه ی عرفانی و تفسیر قرآنی از هم جدایی ناپذیر بودند و یکی تفسیر کننده دیگری بود؛ یعنی هم زبان خدا و هم زبان انسان است.

1 - آشنایی زدایی

« مهمترین عاملی که سخن را از واقعیت خود تهی می کند، عادت است. اندیشه ی رابطه ی معکوس عادت و حقیقت، یکی از اصلی ترین اندیشه ها و آموزش های عرفانی است. با شکستن عادت هاست که می توان به حقیقت دست یافت. گفتارهای مشایخ سرشار از این عادت ستیزی ها است.» (بانو کریمی، مجله دانشکده ادبیات تهران، بی تا، 26) تنها در صورت آشنایی زدایی و شکستن نرم عادی زبان می توان اثری را دارای نظام ساخت که با نظام تکراری متفاوت است. این آشنایی زدایی به طرق مختلف صورت می گیرد. از جمله:

1 - آشنایی زدایی با ایجاد عوامل موسیقایی(تناسب بین عناصرآوایی و صوتی)

2 - آشنایی زدایی با ایجاد عوامل زبانشناسیک، درهم ریختن نظام تکراری زبان عادی از طریق آوردن استعاره و مجاز، حس آمیزی، ایجاز و حذف، آشنایی زدایی در نحو زبان و بیان پارادوکسی.» (شفیعی کدکنی، 1381: 7 - 38)

ساختار شطح به گونه ای است که جنبه ی موسیقایی هم در ظاهر شطح و هم در معنای آن آشکار می شود. از این رو شفیعی کدکنی شطحیات صوفیه را شعر منثور می نامد. (شفیعی کدکنی، 1381: 242) شعر قدیم زیباییش از تناسب ها و هماهنگی ها برخاسته، در صورتی که زیبایی شعر جدید، حاصل گره خوردن متناقضات است. در نثر صوفیه شواهد بسیاری می توان یافت و همین است که سخن آنان را تا سرحد مدرن ترین شعرها ی امروز بالا می برد. مانند این سخن بایزید که گفت: روشن تر از خاموشی چراغی ندیدم.» (همان، 264)

ما بعدی بودن معنا یکی دیگر از خصوصیات شطحیات است. شفیعی کدکنی معتقد است که « در اشعار قدیم معنا امری ماقبلی بود. یعنی شاعر قدیم همیشه از مطالبی که شما می دانستید ترکیبی بوجود می آورد. در صورتی که در شعر جدید، بعد از آن که شعر سروده شد معنا بوجود می آید. معنایی که قبل از آن سابقه نداشته است.» (شفیعی کدکنی، 1381: 263)

نمونه های آن را در شطحیات می توان دید. عبادت اهل آسمان و زمین را جمع کردم و در بالشی نهادم و آن را زیر سر نهادم.(عطار نیشابوری، 1382: 171) حقیقت این است که در لحظه های ناب صوفی، اصالت با موسیقی است و معانی تابع این موسیقی و الفاظند. (همان، 428 - 429) مانند این شعر شطحی بایزید:

مرغی گشتم،
چشم او از یگانگی،
پر او از همیشگی،
در هوای بی چگونگی می پریدم.

چون از مخلوق غایب گشتم، گفتم: به خالق رسیدم. (عطار نیشابوری، 1382: 205)

این شعر اگر فاقد وزن عروضی است، اما از تناسب آوایی و همخوانی اصوات وهماهنگی های درونی برخوردار است.

2 - پارادوکس

مهم ترین نکته در شطحیات، ابهام و روشن نبودن دلالت های زبانی و یا مانوس نبودن معانی کلمات و جمله های شطحی است. « برخی شطح را معادل پارادوکس یا متناقض نما دانسته اند، اما درست آن است که در اصطلاح منطق، رابطه این دو را عموم و خصوص من وجه بدانیم. یعنی برخی از سخنان متناقض نما شطح اند و بعضی از شطحیات متناقض نما هستند.» (چناری، 1377: 31) پس هر ذوق عرفانی، ذوق هنری هم هست اما هر ذوق هنری ذوق عرفانی نیست.

هانری کربن به جای شطح، پارادوکس یا پارادوکس های ملهم (سخنان متشابه الهامی) را پیشنهاد کرده است. (همان، 18) آدونیس معتقد است که «متناقض نما یکی از اصول اصلی زیبایی شناسی در نگارش صوفیانه است.» (آدونیس، 1380: 155) روزبهان تاکید دارد که « مشخصه ی شطح بیانی است « متشابه» و « ملتبس» یعنی بیانی اساسا دوپهلو و چند سطحه. شطح یا سخن متشابه دقیقا بیان آن چیزی است که بیان ناشدنی است.» (بقلی شیرازی، 1385: 17)

شطح هم مانند هر امر متناقض دیگر بر دو گونه است:

ـ شطح گفتمان: شطح های چهارگانه ی معروف: « سُبحانی ما اَعظَمَ شَانی» بایزید، «اناالحَق» حلاج، « لَیسَ فِی جُبَّتی سوی الله» ابوسعید و « الصّوفی غَیرُ مَخلوق» خرقانی، نمود آن است.

ـ شطح رویداد: موید کارها و افعالی است که عرفا هنگام وقوع شطح بی اختیار انجام می داده اند. مانند نمونه زیر که در کتاب شرح شطحیات آمده است: شاه شجاع در مکه چهل حج پیاده به دو نان بفروخت و آن نان به سگی داد. » (مدرسی، 1390: 173)

گفت: « ای بسا کس که به ما نزدیک است و از ما دور و بسا کس که از ما دور است و به ما نزدیک (عطار نیشابوری، 1382: 202)

شیخ ابو سعید گفت: « هژده هزار عالم از بایزید پر می بینم و بایزید در میان نه.» (عطار نیشابوری، 1382: 160)

هفت بارش از بسطام بیرون کردند. شیخ گفت: « چرا مرا بیرون می کنید؟» گفتند: « از آن که مردی بدی.» گفت: « نیکا شهرا! که بدش بایزید بود.» (عطار نیشابوری، 1382: 166)

گفت: « ای همه چیز فروخته به هیچ چیز و ای همه چیز خریده به همه چیز.» (سهلگی، 1388: 357)

و هم بدین گونه شنیدم که می گفت: « ای قرّا گونه آن چنان که می نمایی باش یا آن چنان باش که می نمایی.» (سهلگی،1388: 202)

« این زبان ضرورتاً دو پهلو است، جنبه ی تشبیهی این زبان برای کسی که بیرون از آن می ماند و می خواهد آن را از روی لفظ دریابد کفرآمیز است. زبانی که

در آن بیشترین تشبیه حاوی بیشترین تنزیه است، تجلی کلی در جزئی مطلق در مقید والهی در انسانی است. این عالی ترین مرتبه ی تجربه و زبان عرفانی است که صوفیان آن را شطح می خوانند؛ یعنی تجربه ای که من الهی جانشین من انسانی شود و صوفی به عنوان شاهد مطلق خدا و به صورت اول شخص مفرد چنان که گویی خداست سخن گوید. » (بانو کریمی و برج ساز، مجله دانشکده ادبیات تهران، بی تا، 38)

گفت: « پس او فانی بود و باقی، و باقی بود و فانی، و مرده یی بود زنده، و زنده یی بود مرده، محجوبی مکشوف و مکشوفی محجوب. » (عطار نیشابوری، 1382: 199)

چون به زبان لطف با حق مناجات کردم و از علم حق علمی به دست آوردم و به نور او بدو نگرستم، گفت: « ای بایزید بی همه با همه ای و بی آلت با آلت.» (عطار نیشابوری، 1382: 203)

« شطحیات محصول نگاه تازه ی گویندگان آن نسبت به انسان و رابطه ی او با خدا و شریعت است و بازگویی تجربه های خاصّ روحی اوست و از آن جا که چشم انداز نوی که در برابر ما متجلی می شود، با بیان پارادوکسی همراه است، اعجاب وشگفتی را در خواننده برمی انگیزد و او را با معنایی خلاف انتظار مواجه می سازد و از سوی دیگر چون این معنی در یک ساختار منظم زبانی عرضه می شود، زبان شطحیات از نظر هنری ارزش والایی می یابد.» (فرخ نیا، 1380: 85)

به از نیاز صیدی ندیدم و به از عجز چیزی ندیدم و روشن تر از خاموشی چراغی ندیدم و سخنی به از بی سخنی نشنیدم. (عطار نیشابوری، 1382: 205)

3 - سمبول یا رمز

شطح در مرز بین شعر و حقیقت عرفانی(تخیل و تجربه ی دیدن یا شنیدن) قرار دارد از نظر ظاهری شعر است و از نظر درونی وابسته به تجربه ای ویژه است. به همین جهت روزبهان شطح را همسان رمز یا بیان رمزی به شمار آورده است. البته استفاده از بیان رمزی یا استعاری در عرفان با شعر متفاوت است انگیزه ی بکار بردن رمز یا انواع دیگر عناصر شعری در شعر، پنهان کردن معنی است و در عرفان روشن کردن آن. (پورنامداریان، 1364: 28) بعد از دیدن تجربه های عرفانی که بیشتر در قالب رویا و خواب و واقعه بیان می شود در این حالت « رمزها بدون هیچ گونه دخالت ارادی و آگاهانه ی صاحب واقعه، خود به خود در چشم انداز دید باطنی صاحب تجربه متصور می شوند و تنها خود شخص است که در صورت داشتن استعداد می تواند تجربه ی روحانی خود را با رمزهایی که مخصوص خود اوست بیان کند.» (پورنامداریان، 1364: 204 - 205)

نقل است که گفت: « دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و در کوره ی ریاضت می نهادم، تا از خود آینه ای ساختم. پنج سال آینه ی خویش بودم به انواع طاعات و عبادات آن آینه را می زدودم. پس یک سال نظر اعتبار کردم. بر میان خود از غرور زناری دیدم. پنج سال جهد کردم تا آن زنار بریده شد. اسلام تازه آوردم. نگه کردم. همه خلایق را مرده دیدم. چهار تکبیری در کار ایشان کردم و از جنازه ی همه بازگشتم و بی زحمت خلق، به مدد حق به حق رسیدم.» (عطار نیشابوری، 1382: 165)

« تصویر رمزی از دو جز تشکیل می شود: یکی صورت(کلمه ی حسّی) ودیگری مفهوم. صورت نماد به دنیای مادی تعلق دارد و مفهوم آن به دنیای ناپیدا وقسمت ناپذیر جان. کلمه ی نمادین مثل دریچه ی کوچکی است که به ما اجازه ی ورود به آن دنیای بیرنگ یکدست را می دهد. تصویر صوفیانه نردبان آسمان است که مخاطب را از تعبیر لفظی به عالم فراهشیاری معانی مثالی می برد تا در آنجا معنایی را ادراک کند که به لفظ حیات بخشد.» (فتوحی، 1389: 240)

بایزید گفت: « داستان تو در میان مردان داستان سیل است و دریا؛ زیرا که سیل تا تنهاست بانگ و خروش دارد. چون به دریا رسد و به دریا درآمیزد از آن بانگ وفریاد آرام گیرد و دریا را ازو خبر نه. نه بر دریا افزوده و نه اگر باز گردد چیزی از آن کاسته.» (سهلگی،1388: 268)

البته رویاهایی که عارفان در آن از دیدار خداوند و جهان غیب و مشاهدات غیر منتظره ی خود سخن می گویند، بسیار نزدیک به آن چیزی است که غربیان آن را تمثیل (ابهام ناخودآگاه) می نامند. « این تمثیل ها مانند رمز در یک لحظه شکفته می شوند که معمولا شطحیات در قالب تمثیل رمزی بیان می شود.» (فتوحی، 1389: 261) می توان گفت که در تجربه های جنون آمیز، بیان صوفی بیشتر رنگ و بوی سوررئالیستی می یابد.

بایزید گفت: « مدتی گرد خانه طواف می کردم، چون به حق رسیدم، خانه را دیدم که گرد من طواف می کرد.» (عطار نیشابوری، 1382: 190)

گفت: « حق تعالی مرا به جایی رسانید که خلایق به جملگی در میان دو انگشت خود بدید. (عطار نیشابوری، 1382: 190)

4 - حسّامیزی

یکی دیگر از تصاویری که بر زیبایی تخیل ادبیات صوفیانه می افزاید، مقوله ی حسّامیزی است. حسّامیزی عبارت است از توسعاتی در زبان از رهگذر آمیختن دو حس به یکدیگر ایجاد می شود. مفاهیم انتزاعی شناخت را با حس چشایی و بویایی در هم می آمیزند که با وارد کردن آن به حوزه محسوسات، آن را ملموس تر می کند. (شفیعی کدکنی، 1381: 15)

شیخ گفت: « اگر سیصد سال به روزه باشی و نماز کنی، یک ذره بوی این حدیث نیابی.» (عطار نیشابوری، 1382: 173)

گفت: « به صحرا شدم. عشق باریده بود و زمین تر شده. چنانکه پای به برف فرو شود، به عشق فرو می شد.» (عطار نیشابوری، 1382: 183)

بایزید گفت: « من دوش خواستم که از کرم ربوبیت در خواهم تا رنگ غفران در جرائم اولین و آخر پوشد، لکن شرم داشتم.» (عطار نیشابوری، 1382: 185)

گفتند: « چرا مدح گرسنگی می گویی؟» گفت: « اگر فرعون گرسنه بودی هرگز اَنا ربّکم الاعلی نگفتی.» و گفت: « هرگز متکبر بوی معرفت نشنود.» (عطار نیشابوری، 1382: 200)

الهی! چه نیکوست الهام تو بر خطرات دل ها و چه شیرین است روش افهام تو در راه غیب ها. (عطار نیشابوری، 1382: 208) نقل است که: شیخ هر سالی به رباط دهستان رفتی و گذر او بر خرقان بودی. چون به کنار دیه رسیدی نفس برکشیدی. اصحاب گفتند: « این چه حالت است؟» گفت: « از این دیه دزدان بوی مردی می شنوم.» (سهلگی، 1388 : 363)

5 ـ تشبیه و استعاره

گفتیم که شطحیات صوفیه دارای ساختاری پارادوکسیکال و رمزی است؛ منتها خیال پردازی هم، به همان میزان در تصویر سازی شطحیات نقش اساسی دارد. این تصاویر را می توان به شکل های تشبیه و استعاره نشان داد. « بروکس خاطر نشان می کند که شاعر برای تبیین ظرایف احساسی و دقایق فکری عمیق و عرفانی نیاز به کاربرد استعاره دارد چراکه شاعر باید از نمادسازی و قرینه پردازی بهره گیرد. اما همیشه مفاهیم با هم جفت و جور نمی شوند و تناقض هایی با مفاهیم مورد نظر پیدا می کنند.» (وثوقی، 1374: 39)

گفت: « گرسنگی چون ابری است. هرگاه بنده گرسنه گردد، باران حکمت بر دلش فرو بارد.» (سهلگی،1388: 291)

بایزید گفت: « هرکه درباره ی ازل سخن گوید، باید که با او چراغ ازل باشد.» (سهلگی،1388: 244)

گفتند: « بزرگترین نشان عارف چیست؟» گفت: « آن که با تو طعام می خورد و از تو می گریزد. و از تو می خرد و باز تو می فروشد و دلش در حضائر قدس به شب به بالش انس باز نهاده باشد.» (عطار نیشابوری، 1382: 198)

گفتند: « به چه یافتی آنچه یافتی؟» گفت: « اسباب دنیا جمع کردم و به زنجیر قناعت بستم و در منجنیق صدق نهادم و به دریای ناامیدی انداختم. » (عطار نیشابوری، 1382: 199)

چون در مستی خود را به همه ی وادی ها درانداختم و به آتش غیرت تن را به همه ی بوته ها بگداختم و اسب طلب در فضا بتاختم. (عطار نیشابوری، 1382: 205) پس مرا زخم غیرت بچشانید و بازم زنده گردانید. از کوره ی امتحان خالص بیرون آمدم. (عطار نیشابوری، 1382: 204)

6 ـ ایجاز

ایجاز آن است که لفظ کمتر از معنی و در عین حال رسا و گویا باشد. به عبارت دیگر ایجاز، کمی الفاظ و فزونی معنی است. البته ایجاز در هر جایی سزاوار نیست. از آنجا که در ایجاز پیام با لمحه و اشاره بیان می گردد، برخی آن را اشاره نام نهاده اند. (نجفی، 1381: 605)

گفتیم که متناقض نما دو بعدی است، یعنی یک لفظ است و دو معنی. پس در بعضی از متناقض نماها ایجاز وجود دارد و شک نیست که چنین ایجازی زیباست. زیرا از لفظ اندک معانی بسیار بر می آید. چنین ایجازی هم از نظر اقتصادی و هم از نظر فشردگی و تلفیق هنرمندانه ی الفاظ زیباست. ناگفته نماند که متناقض نماهی دیگر

که فاقد ایجاز هستند در عوض از زیبایی های مجاز، تشبیه و استعاره و .... بهره مند هستند.(وحیدیان کامیار،بی تا، 292 - 293)

گفت: « نیکا شهرا، که بدش بایزید بود.(عطار نیشابوری، 1382: 166)

7 - اغراق

اغراق اگرچه از مباحث علم بدیع است، اما چون در شطحیات بیشتر از ضمیر متکلم استفاده می شود و صوفی کارهایی را به خود نسبت می دهد، شاید بتوان آن را جزو ساختار اصلی شطح به حساب آورد. پرسیدند که می شنویم که تو به ساعتی از مشرق به مغرب می روی. گفت: « این خود باشد و لیکن مومن این رعنایی بود مرد جوهری آن را گویند که چون آفتاب جمال او بنماید مشرق و مغرب پیش وی به خدمت آیند تا چنانک خواهد در آن تصرف کند.» ((سهلگی،1388: 349)

شیخ ابوعلی رودباری رحمه الله علیه گوید که: بایزید در میان قوم چون آفتاب است که بر همه عالم می تابد.» (سهلگی،1388: 340)

« پس هم چنان، پیوسته، ملک ها بر من عرضه می داشت؛ پس بدانها التفات نکردم. درین هنگام بود که در سرّ من چشمه هایی از شوق هیجان گرفت و از آن نور که از من می تافت روشنی فرشتگان چنان شد که چراغی در برابر آفتاب.» (سهلگی،1388: 331)

8 - سوال و جواب

این مبحث شبیه همان سوال و جواب بلاغی است که در علم بدیع مطرح شده است. در این جا صوفی به سوالی که از او پرسیده شده است با نکته ای نغز پاسخ می گوید که برای شنونده ممکن است غیرمنتظره باشد.

بایزید گفت: « مردی در راه پیشم آمد، گفت: « کجا می روی؟» گفتم: « به حج» گفت: « چه داری؟» گفتم: « دویست درم» گفت: « به من ده و هفت بار گرد من بگرد، که حج تو این است. چنان کردم و باز گشتم.» (عطار نیشابوری، 1382: 165)

یک بار عزم حج کرد. منزلی چند برفت و باز آمد. گفتند: « تو هرگز عزم فسخ نکرده ای. این چون افتاد؟» گفت: « در راه زنگیی دیدم، تیغی کشیده، مرا گفت: « اگر بازگردی نیک، و اگر نه سرت از تن جدا کنم.» پس مرا گفت: « ترکتَ الله ببسطام و قصدتَ البیت الحرام! » خدای را به بسطام گذاشتی و روی به کعبه آوردی! (عطار نیشابوری، 1382: 165)

پرسیدند: « در نماز چون سر بر سجده نهادی توقف بیشتر کردی.» گفت: « چون سبحانَ ربّی الاعلی می گفتم، جواب لبّیکَ عبدی دیرتر آمد، توقف از آن بود. (سهلگی،1388: 352)

9 - تصویر سوررئالیستی

« تصویر سوررئالیستی همیشه درهای جدیدی به روی ناخودآگاه می گشاید و آن را رویاروی خودآگاه و جهان قرار می دهد. بدین سان موجب غنا و سرشاری ناخودآگاه می شود.» (احمد سعید، 1380: 146) موارد متعددی می تواند در تصویر سازی سوررئالیستی نقش داشته باشد از جمله: خواب و رویا، امر شگفت، تصادف عینی، جذبه و جنون و ....

چون آیتی یا کراماتی روی بدو آوردی، از حق تعالی تصدیق آن خواستی. پس در حال نوری زرددید آمدی، به خطّی سبز بر او نوشته که: لا الهَ الّا الله، محمد رسول الله، نوح نجّی الله، ابراهیم خلیل الله، موسی کلیم الله، عیسی روح الله(ع) والسلام. بدین پنج گواه کرامت پذیرفتی. (عطار نیشابوری، 1382: 180)

گفت: « شبی در طواف خانه ی کعبه بودم. ساعتی بنشستم و در خواب شدم. چنان دیدم که مرا به آسمان بردند و تا زیر عرش بدیدم. و از آنجا که زیر عرش بود، بیابانی دیدم که درازا و پهنای آن پیدا نبود و همه ی بیابان گل و ریاحین بود بر هر برگ گلی نوشته که: ابویزید ولیّ الله.» (عطار نیشابوری، 1382: 210)

گفت: « از خویشتن خویش برون آمدم آن گونه که مار از پوست خود؛ آن گاه در خویش نگریستم. دیدم که من اویم.» (سهلگی،1388: 169)

می گفت: « مرد مردستان آن است که نشسته است و اشیا به دیدار او می آیند و هم نشسته است واشیا درهر کجا که هستند با او سخن می گویند.» (سهلگی،1388: 171)

« در آنجا فرشتگانی مرا پذیره آمدند که چشم هایشان به اندازه ی ستارگان آسمان بود و برق می زد و از هر چشمی نوری می تافت و آن نورها قندیل می شد که از درون هر قندیل تسبیح و تهلیل می شنیدم. » (سهلگی،1388: 334)

شاید ویژگی اصلی و بارز بیشتر این عبارات بیان پارادوکسی به نظر برسد؛ اما این یکی از عوامل آشنایی زدایی محسوب می شود و با دقت در ساختار عبارات می توان عناصر سازنده ی دیگری را در آن ها یافت. ساختاری که با نوعی ایجاز و گاه تشبیه و استعاره همراه است. حتی گاهی، بیشترین موارد را می توان در یک عبارت شطحی دید. هم چنین استفاده از قافیه های میانی و آهنگین، و تکرارموسیقی خاصی را به این عبارات، بخشیده است که آن را از زبان معمولی برتر کرده است.

نتیجه گیری

تجربه ی عرفانی قابل وصف نیست زیرا فراتر از عقل است و درحالت ناهشیاری و سکر پدیدار می شود. این چنین تجربه ای، برای به وصف در آمدن باید جنبه ی رمزی به خود بگیرد. شطح صوفیانه در همه موارد بیانگر جهان بینی آنان نیست بلکه گاهی ناشی از غلبه ی وجد و حال و بی خویشتنی است. چنین عباراتی با زبان رمز بیان می شوند که تاویل پذیری ویژگی اصلی آن زبان است. در عرفان اسلامی کوشش هایی برای تفسیر شطحیات عرفانی به عمل آمده است. شطح، به عنوان گزاره ای متناقض نما، از شاخص های زبان عرفانی به شمار می رود. این شطحیات تحت عنوان گزاره های پارادوکسی مورد بررسی می شود و از آن جا که پارادوکس یکی از اشکال آشنایی زدایی و شکستن ساختار تکراری زبان محسوب می شود، می توان شطحیات عرفانی را نیز حادثه ای در زبان دانست. با بررسی نمونه هایی از شطحیات به این نتیجه رسیدیم که شطحیات علاوه بر این که دارای مفاهیم عرفانی هستند، از جنبه ی هنری والایی نیز برخوردارند. نتایج به دست آمده از این مقاله بیانگر آن است که بایزید بسطامی هم مانند دیگر عارفان در حال وجد و بی خودی سخنانی بر زبان آورده است، چون یکی دانستن خالق و مخلوق، یکی بودن شراب

و شرابخوار و ساقی، بی نیازی حتی از خدا، برابری کفر و ایمان و .... این ادعاها از جمله مواردی است که در کلام بایزید ظهور یافت و او زبان اشاری ارباب سلوک را به شکل پیشرفته ای بیان کرد. می توان به صراحت گفت که بایزید بدون کاربرد ابزارهای پارادوکسیکال، ابهام، استعاره و مانند این ها نمی توانست آن همه مفاهیم گسترده و پیچیده را با رعایت ایجاز به دیگران عرضه کند.

منابع و ماخذ

1. احمدسعید (ادونیس)، علی، (1380)، تصوف و سوررئالیسم، ترجمه حبیب الله عباسی، تهران: نشر روزگار.
2. ارنست، کارل، روزبهان بقلی،(1387)، ترجمه کورس دیوسالار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
3. اسدی، علیرضا ،(1390)، تاملی در موضوعات، صورت، ساخت و سبک شطحیات صوفیه، فصلنامه تخصص سبک شناسی نظم و نثر(بهار ادب) ، س 4، ش4، شماره پیاپی 14، زمستان، صص27 - 42.
4. انصاری، خواجه عبدالله،(1377) مجموعه رسائل فارسی، به تصحیح دکتر محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.
5. بانو کریمی، امیر، غفار برج ساز،(1385) تجربه ی عرفانی و بیان پارادوکسی(تجربه ی دیداربا خدا در سخن)، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، صص21 - 41.
6. بدوی،عبدالرحمن، (1978)، شطحیّات الصّوفیه، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
7. بقلی شیرازی،روزبهان، (1385)، شرح شطحیات، تصحیح هنری کربن، ترجمه محمد علی امیر معزی، تهران: انتشارات طهوری.
8. پورنامداریان، تقی،(1364)، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
9. تقوی، سید نعمت الله، {بی تا}، فراهنجاری یا ناهنجاری گفتمان صوفیانه و علل آن و داوری موافقان و مخالفان در این باره، فصل نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، صص84 - 66.
10. تقوی، محمد، (1385)، شطح: سرریز روح بر زبان، مجله ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س 14، ش54و55، صص 37 - 71.
11. تهانوی الفاروقی، محمد علی بن علی، (1984)،کشاف اصطلاحات والفنون، مطعبه استانبول.
12. ثابت الفندی، محمد و دیگران، { بی تا}، دائره المعارف الاسلامیه، ج 13.
13. جرجانی، محمد شریف، (1969)، تعریفات جرجانی، مکتبه لبنان.
14. جوکار، منوچهر، (1384)، ملاحظاتی درباره شطح، مجله مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، ش 1، تابستان ص 46.
15. چناری، امیر،(1377)، متناقض نمایی در شعرفارسی، تهران: انتشارات پژوهش فرزان روز.
16. داراشکوه، شاهزاده محمد، (1352)، حسنات العارفین، تهران موسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن.

17. السّراج توسی، ابونصرعبدالله ابن علی،(1944)، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، لیدن.
18. سهلگی، محمدبن علی،(1388)، دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
19. شفیعی کدکنی، محمد رضا،(1381)، موسیقی شعر، تهران: انتشارات آگاه.
20. عابدی، محمود،(1383) درویش گنج بخش(گزیده کشف المحجوب)، تهران: انتشارات سخن.
21. عطار نیشابوری، فریدالدین،(1382)،تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار.
22. عطار نیشابوری، فریدالدین،(1383)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
23. فتوحی رودمعجنی، محمود،(1389)، بلاغت تصویر، تهران: انتشارات سخن.
24. فرخ نیا، مهین دخت، (1381)، شطح، جلوه ی هنر در زبان تصوف، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، ش 10 و 11، زمستان80 و بهار، صص 69 - 90.
25. لاهیجی، شیخ محمد، (1337)، شرح گلشن راز، تهران: کتابفروشی محمودی.
26. مدرسی، فاطمه، مونا همتی ومریم عرب،(1390)، شطحیات عین القضات همدانی،فسلنامه ادبیات عرفانی واسطوره شناختی، س7، ش25، ص167-192.
27. نجفی، سیدرضا، (1381)، بلاغت حذف و ایجاز و رابطه ی آن با مجاز، مجله ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ش 3 و 4، س 35، پاییز و زمستان، صص 603 - 619.
28. وثوقی، حسین، (1374)، ویژگی های عبارت های متناقض نما (یا پارادوکسی) و توصیف آنها در غزلیات عطار، مجله ی علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره دهم، شماره دوم، بهار، صص 34 - 63.
29. وحیدیان کامیار، تقی،(1374)، متناقض نما در ادبیات، مجله ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ش 3 و 4، س 28، صص 271 - 294.

*****

(1) برای اطلاع از معانی لغوی در قاموس ها رک: جوکار، منوچهر، ملاحظاتی درباره شطح، مجله مطالعات عرفانی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، ش 1، تابستان 1384: 46

(2) این قسمت با الهام از نوشته ی اسدی، علیرضا ، تاملی در موضوعات، صورت، ساخت و سبک شطحیات صوفیه، فصلنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نثر(بهار ادب) ، س 4، ش4، شماره پیاپی 14، زمستان 1390 نوشته شده است. در این مقاله از مثال های « تاملی در موضوعات، صورت، ساخت و سبک شطحیات صوفیه» استفاده شده است.

